

# Auf der Suche nach dem verborgenen Gott

Zur theologischen Relevanz neuzeitlichen Denkens

Herausgegeben von  
Alois Halder, Klaus Kienzler und Joseph Möller

Mit Beiträgen von  
Hans Peter Balmer, Oswald Bayer,  
Siegfried Dangelmayr, Hermann Deuser, Franz Furger,  
Rogelio García-Mateo, Alois Halder, Klaus Hemmerle,  
Klaus Kienzler, Joseph Möller, Rainer Piepmeier,  
Xavier Tilliette, Hansjürgen Verweyen und Alois Winter

Patmos Verlag Düsseldorf

CIP-Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek

**Auf der Suche nach dem verborgenen Gott :**

zur theol. Relevanz neuzeitl. Denkens /

hrsg. von Alois Halder . . . Mit Beitr. von Hans Peter Balmer . . .

– 1. Aufl. – Düsseldorf : Patmos Verlag, 1987.

(Beiträge zur Theologie und Religionswissenschaft :

Experiment Religionsphilosophie ; 1)

ISBN 3-491-71079-0

NE: Halder, Alois [Hrsg.]; Balmer, Hans Peter [Mitverf.];

Beiträge zur Theologie und Religionswissenschaft /

Experiment Religionsphilosophie

© 1987 Patmos Verlag Düsseldorf

Alle Rechte vorbehalten. 1. Auflage 1987

Umschlaggestaltung: Peter J. Kahrl, Neustadt/Wied

Gesamtherstellung: Lengericher Handelsdruckerei, Lengerich

3-491-71079-0

Hans Peter Balmer

## Bedürfnisartikulation

Schopenhauers antitheistische Gegenrechnung

### 1. Fragwürdiges, Denkwürdiges

Schopenhauer ist bekannt als einer der schärfsten Opponenten gegen die theistische Hypothese, das Dafürhalten herkömmlicher Metaphysik, daß ein göttliches Wesen als Ursprung und Ziel der Welt auszumachen sei. Doch der nämliche Schopenhauer, der als dezidierter Atheist sich der Tradition entgegenstellt, erklärt andererseits mit Nachdruck, seine Philosophie decke sich in ihren Konsequenzen mit den Lehren des Christentums. Es wird daher nicht ohne Interesse für Theologie und Religionsphilosophie sein, solch einem paradoxen atheistisch-christlichen Philosophieren nachzugehen. Die Frucht des Nachdenkens könnte schließlich weit über historische Unterrichtung und die ohnehin unaussetzbare intellektuelle Redlichkeit hinausreichen. Jedenfalls darf die Auseinandersetzung mit der Krise des modernen Bewußtseins und dem – mehr oder minder – christlichen Herkommen vorderhand noch nicht als abgeschlossen gelten, und ein Stück der darin sich stellenden intellektuellen Aufgaben gilt es nunmehr aufzunehmen.

Daß der Philosoph *einen* Gedanken, relativ früh schon gefaßt, in einem einzigen Werk zu entfalten habe, das ist, radikaler als selbst bei den Systematikern des deutschen Idealismus, Schopenhauers Grundüberzeugung. Laut dem Titel des 1819 von dem 31jährigen vorgelegten Hauptwerks denkt Schopenhauer diesen Gedanken: Die Welt als Wille und Vorstellung. Von diesem Zentrum her präsentiert sich sein Gesamtwerk schön und stattlich wie ein hunderttoriges Theben. Die imponierende Architektonik bietet »große, einfache, dem Blick sich auf einmal offenbarende Verhältnisse« dar (I 580). Es ist, im ganzen wie noch in den entferntesten Brechungen, der aus Gedanken und Sprache errichtete klassizistische Prachtbau eines Meisterarchitekten. Dem unzertrennlichen Band »Die Welt als Wille und Vorstellung« sind zugeordnet ein Supplementband, vorgeordnet die Dissertation und im einzelnen beigeordnet eine Handvoll monographischer Gelegenheitsarbeiten. Alles setzt der disziplinierte Oligograph Schopenhauer daran, die originäre Anlage und Stimmigkeit seines Gesamtwerks durch alle Überarbeitungen und Neuauflagen zu konservieren und behutsam auszubauen. Die unerschütterliche Überzeugung, *einen* Gedanken zu denken, zu ihm allein autorisiert zu sein und daher zeitlebens ohne jede Abweichung

vollkommen systematisch vorgehen zu müssen, ist einerseits zu bewundern als das hellste Selbstbewußtsein des frühreifen Genies, doch kann man dies auch bedenklich finden als stur-eigensinnige Rechthaberei in einem Leben ohne echte Entwicklung.

Seiner systematischen Philosophie ordnet Schopenhauer eine zweite nach. »Parerga und Paralipomena« schreibt er in klarer Erkenntnis ihrer Relation zum philosophischen Hauptwerk über diesen populär-protreptischen Teil, der, vor allem mit den darin enthaltenen »Aphorismen zur Lebensweisheit« ihn zunächst bekannt und berühmt machen sollte. Denn es ist dieser Teil des Œuvres, worin weitgehend frei von beschwerlicher Begriffsarbeit die denkbar glänzende Schriftstellerei zu bewundern und zu genießen ist. Nach Sprache und Stil ersten Ranges, gewinnt Schopenhauer dem Deutschen Seiten ab, wie sie in solcher Klarheit und Prägnanz, so voll Leben und Feuer anderswo in der Philosophie nicht vernehmlich sind. Bereichernd für den deutschen Geist sind die »Parerga und Paralipomena« aber auch in der Sache: Sie kultivieren ein weltläufig-urbanes Philosophieren, wie es Jahrhunderte lang der lateinisch-romanischen Welt vorbehalten schien. Man kann – Dichter-Denker wie Nietzsche und Thomas Mann beweisen es – lange damit zubringen, Schopenhauer zu studieren und dabei sehr viel gewinnen.

Daß mehr im Spiel sein muß, mehr als hochkarätiges Bildungsgut, zeigt sich schon darin, daß Schopenhauer seit seinen letzten Lebensjahren, als sich die ersten »Apostel« und »Evangelisten« einfanden, bis heute wie kaum ein zweiter deutscher Philosoph verehrt wird: die Lehre des Meisters ist einer Gemeinde Gegenstand des Kultes. »Was seit den Zeiten des Altertums, seit den Tagen des Sokrates, des Pythagoras, der Stoa nicht mehr dagewesen ist«, schreibt Arthur Hübscher an den Schluß seiner Schopenhauer-Biographie, »was die Philosophie als Dienerin der Theologie so wenig wie als akademischer Lehrgegenstand sich hätte träumen lassen können, das ist dem Verfasser der »Welt als Wille und Vorstellung« gelungen: einen Kreis zu bilden, dessen Glieder zum weitaus größten Teil aus dem Laienstande kamen und eben darum um so eifriger und tiefer die Lehre erfaßten, die ihnen mit der Gewalt eines neuen Glaubens aufgegangen war. Daß diese Lehre auch die größten und gewaltigsten Geister in ihren Kreis geschlossen hat, sei endlich als ihr höchstes Merkzeichen genannt, das ihr gleichsam die letzte Weihe gibt.« Schopenhauers tiefste Bedeutung, jenes was seiner Philosophie den Status einer Lehre zu verleihen scheint, liegt offenbar in nichts Geringerem als in seiner Kraft, ans Innerste zu rühren und über die letzten Fragen des Daseins eine Entscheidung abzuverlangen. Aufgrund ihrer moralisch-religiösen Dimension scheint diese Philosophie darauf angelegt zu sein, einen menschheitlich-universalen Verständi-

gungsprozeß mitzutragen und zu befördern. Wo es um das letztlich Verbindliche geht, die Ausrichtung von Leben und Sterben, da wird Schopenhauers Votum kaum zu übergehen sein.

Die Frage nach dem Sinn des Daseins findet bei Schopenhauer wie nur je in den antiken Tragödien oder in den christlich-mittelalterlichen De-contemptu-mundi-Traktaten eine pessimistisch-verneinende Antwort. Für eine mißliche Sache hält er von vornherein das Leben, es verdiene nicht gelebt zu werden, man könne es nur kontemplieren. Eine positive Option ist freilich auch dies: Der Entschluß, das Leben hinzubringen mit nichts als Nachdenken, das bedeutet immerhin den Selbstmord auszusetzen ebenso wie den besinnungslosen Aktionismus oder den stumpfen Indifferentismus abzuweisen. Anders als bei den meisten unter vergleichbaren Umständen (auch des Denkers Vater und Schwester zählen dazu), wird bei Arthur Schopenhauer die Sicht, daß die Welt im argen liege und das Leben eine mißliche Sache sei, denkerisch entfaltet und in einem imposanten Werk argumentativ verarbeitet. Und darin liegt Frag- und Denkwürdiges genug.

Wer sich die Welt zum Thema nimmt, erhebt Anspruch auf philosophische Geltung. Um der Glaubwürdigkeit willen und um sich zu legitimieren, muß ein qualifiziertes Verfahren angewendet und der gesamte Vorgang des Fragens und Antwortens als sinnvoll angelegt und in sich stimmig dargetan werden. Nur so wird, was Philosophie zu sein hat: verantwortliches Weltverstehen. Insofern es Schopenhauer darum zu tun war, ist er von bleibender denkerischer Bedeutung. Jedenfalls solange die Zuständigkeit der Philosophie nicht auf die Analytik vorgeblicher Positivitäten wie Sprache, Handlung oder Wissenschaft beschränkt wird. Da jedoch andererseits die nachidealistische Philosophie kaum mehr Deduktion und Konstruktion der Wirklichkeit sein kann, so wird sie also phänomenologisch-hermeneutisches Weltverstehen sein müssen. Schopenhauer hat sich in diesem Sinn um die Philosophie bemüht und, Humboldt und Dilthey vergleichbar, mit Pionierleistungen verdient gemacht. Kaum erklärlich daher, wie Heidegger, der mit »Sein und Zeit« im 20. Jahrhundert die phänomenologische Hermeneutik neu begründete, sich völlig bedenkenlos über Schopenhauer hinwegsetzen konnte. Ein Sachverhalt, um so unverständlicher, als eine zweite Hauptkomponente von Schopenhauers Werk, die mystisch-quietistische Gelassenheit, beim späten Heidegger ebenfalls zentral wird und überhaupt die nämliche Überzeugung herrscht, unterdessen walte ein dunkles Seinsgeschick und ein Verhängnis. Da waren Denker wie Wittgenstein oder Horkheimer wohl doch freigebiger mit der Anerkennung eines Geistesverwandten und in manchem verdienstvollen Vorgängers. Vollends grotesk wirkt Heideggers Verweigerung gegenüber Schopenhauer, als

ihm ganz anders, doch durchaus unter den Aspekten von Vorstellen und Wollen, Nietzsche zu der abendländischen Metaphysik schlechthinigem Exponenten auswächst. Ein Mißverhältnis, das es fraglich werden läßt, wieweit so voraufgegangenen Philosophen das Ihre gegeben werde.

## 2. Grund-Satz

Philosophie als immanent-hermeneutisches Weltverstehen umfaßt laut Schopenhauer dieses Eine und Einzige: die Welt in ihrer Zweiseitigkeit einerseits als Vorstellung, andererseits als Wille auszulegen. Was aber hat dies zu besagen? Es bedeutet zunächst den definitiven Abschied von der Illusion jeglichen Erkenntnis-Realismus. Die Welt ist *nur* Vorstellung. Was immer der Verstand auffaßt und aussagt, ist unweigerlich nach Maßgabe des Vorstellenden, welches er selbst ist, aufgefaßt. »Keine Sonne« kennt er mehr »und keine Erde; sondern immer nur ein Auge, das eine Sonne sieht, eine Hand, die eine Erde fühlt« (I 31). Welt im Kopf ist nicht schlechthin deckungsgleich mit Welt an sich. Die Reflexion des Denkens fordert neuzeitlich hinzuzudenken, daß »alles, was irgend zur Welt gehört und gehören kann«, unausweichbar mit dem »Bedingtsein durch das Subjekt behaftet« ist. Nur für das Subjekt ist alles da. »Die Welt ist Vorstellung« (I 32).

So aber ist sich das rationale Vorgehen der unausgesetzte Selbsterweis radikaler Verendlichkeit. Die transzendentalphilosophische Spannung zwischen der Subjektivität und ihren Objekten und also in ihrem Gefolge der Phänomenismus ist für Schopenhauer, anders als für die Exponenten des deutschen Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) unaufhebbar. Um so vernehmlicher wird die romantische Seele, wie sie mit Novalis beklagt, wir fänden »immer nur Dinge«. Anders als der mittelalterlich-klassischen ontologischen Weltkonzeption ist der modernen Subjektivität alles, was sie erfaßt und verrechnet, nichts als lauter »Dependenz, Relativität, Instabilität und Endlichkeit«. »Der allgemeine Sinn des Satzes vom Grunde überhaupt«, so führt Schopenhauer im Schlußparagraphen der Dissertation aus, »läuft darauf zurück, daß immer und überall Jegliches nur vermöge eines Anderen ist.« Die Erfahrung unbehebbarer Endlichkeit findet ihre Pointe darin, daß der Satz vom Grunde als Gesetz des menschlichen Intellekts »nicht auf das Ganze aller daseienden Dinge, die Welt, mit Einschluß dieses Intellekts, in welchem sie dasteht, angewandt werden« darf. Demzufolge nicht aus der Vorstellung herauszutreten und nicht in der Weise der theologischen Metaphysik zu behaupten ist, »die Welt und alle Dinge in ihr »existierten« vermöge eines Andern« (G § 52). Ist aber für die Welt insgesamt kein intelligibler Grund namhaft zu machen und als Gott argumentativ zu beweisen, so bleibt sie als Vorstel-

lung definitiv nichts weiter als ein subjektives Beziehungsgeflecht. Was Berkeley, Hume und Kant auf den Cartesischen Grundlagen ausgebaut haben, findet in Schopenhauer seinen Abschluß, die Auffassung nämlich, daß »diese empirische Realität selbst nur die Realität einer Erscheinung sei« (IV 107).

### 3. Das Grundlose des Urgegebenen

Freilich, dies ist nicht alles. Vorstellung, Erkenntnis, Intellekt, das insgesamt ist nur Medium der Erfahrung. Und indem die Philosophie fundamental das Vorhandene (die Natur) »auffaßt als eine gegebene, aber irgendwie bedingte Erscheinung« (V 27), sagt sie zugleich ein weiteres, dem sie unverwandt nachzugehen hat. Ein Verständnis der gesamten Erscheinung erlangt sie nur, indem sie sich müht, deren inneren Sinn und Zusammenhang aufzufinden. Mit Kant hält Schopenhauer daran fest, daß der Erscheinung ein anderes, nämlich das Erscheinende vorausliege: das Ding an sich. Dieses, was Kant ein unerkennbares X war, wird nunmehr bestimmt; Schopenhauer erklärt, es sei Wille. – Was sind die Motive, die dahin führen?

1. Philosophie ist für Schopenhauer nie und nimmer eine Wissenschaft aus bloßen Begriffen. Alles Begrifflich-Vernünftige, alle Logik und Dialektik ist und bleibt sekundär. Primär ist die anschaulich-intuitive Auffassung der Welt. So wie das erstmals im Spätmittelalter durch Johannes Duns Scotus und Wilhelm von Ockham, beide Angehörige der sogenannten franziskanischen Opposition, gegen den Apriorismus der intelligiblen Seinsordnung, vertreten damals namentlich durch die Magister des Dominikanerordens, vorgebracht worden war. Schopenhauer nun erklärt den bereits 500 Jahre früher erstmals geltend gemachten Gegensatz zwischen dem anschaulich-intuitiven Verstand und der reflektiert-abstraktiven Vernunft zu der Grundvoraussetzung seines Philosophierens. Und im Anschauen die Dinge selbst zu uns reden zu lassen, das gilt ihm als die Quelle aller Erkenntnis und Weisheit.

2. Zentralinstanz im Menschen ist daher nicht der Kopf und nicht die Welt, die er repräsentiert, sondern – in geradezu Augustinischer Observanz sagt Schopenhauer dies – des Menschen Zentrum ist sein Herz. Nicht allein kaltblütig darf es daher in der Philosophie hergehen, vielmehr hat der ganze Mensch mit Herz und Kopf zur Aktion zu kommen (P II § 9). *The whole man must move together*, hatte Addison formuliert. Und mit Lichtenberg bekräftigt Schopenhauer diese integral-antirationalistische Devise.

3. Die durch das Herz verbildlichte erste Selbstgegebenheit des Menschen ist nicht jene äußerliche, wonach er sich Objekt unter Objekten ist.

Primär ist der Mensch sich ganz anders gegeben, als Leib nämlich. Und so ist im Affektiv-Leidenschaftlichen und nicht in der (bloß dienstbaren und daher untergeordneten) Vernunft der Schlüssel zum Geheimnis der Welt zu finden.

4. Dafür nun, für das lebendig Pulsierende, Dunkle, Drängende sagt Schopenhauer Wille. Wie er selbst sieht, vollzieht er, gerechtfertigt, wie er glaubt, einen Analogieschluß vom Mikro- auf den Makrokosmos. So heißt es schließlich: Der Wille, das ist das Ding an sich, das Erste und Ursprüngliche, das Reale, der Kern.

Anders als die generische Organisiertheit der Willenserscheinungen, die Schopenhauer, problematisch genug, in Anlehnung an die platonischen Ideen interpretiert, ist der erscheinende Wille als die (in allem sich meldende, in und unter allem treibende) Urgegebenheit nicht weiter reduzierbar. Der Wille muß hingenommen werden als unerklärlich, unverständlich, blind, ir-rational, grundlos. Zwischen Verständlichkeit und Wesentlichkeit gilt geradezu das Gesetz indirekter Proportionalität: »Je mehr Verständlichkeit an einem Verhältnisse ist, desto mehr besteht es in der bloßen Erscheinung und betrifft nicht das Wesen an sich selbst« (III 410). Da der Wille, ganz anders als in traditionell voluntaristischem Sinn, nicht praktische Vernunft, sondern Natur ist, entfällt (abgesehen von den Zwischengliedern »Ideen«) jegliche Vermittlung. »Denn hier ist der Meister, das Werk und der Stoff eines und dasselbe. Daher ist jeder Organismus ein überschwenglich vollendetes Meisterstück. Hier hat nicht der Wille erst die Absicht gehegt, den Zweck erkannt, dann die Mittel ihm angepaßt und den Stoff besiegt; sondern sein Wollen ist unmittelbar auch der Zweck und unmittelbar das Erreichen: es bedurfte sonach keiner fremden erst zu bezwingenden Mittel; hier war Wollen, Tun und Erreichen eines und dasselbe. Daher steht der Organismus als ein Wunder da und ist keinem Menschenwerk, das beim Lampenschein der Erkenntnis erkünstelt wurde, zu vergleichen« (III 377). Sosehr daher teleologische Strukturen an Naturdingen offensichtlich und nur von plumpen Mechanisten zu leugnen sind, gibt es doch keine Teleologie im ganzen zu unterstellen. Die Frage »Wozu?« gilt nicht vom Willen als Ding an sich. Er ist endloses Streben bei Abwesenheit allen Ziels, so daß aufs Ganze gesehen nichts erreicht wird, nichts zugrunde liegt, nichts sich ergibt. Statt dessen »ewiges Werden, endloser Fluß« (I 241).

Und nicht nur das! Als »Bewegung, Streben vorwärts in den unendlichen Raum, ohne Rast und Ziel« (I 220) kommt der Wille in seinen verschiedenen Ausprägungen sich sogar selbst in die Quere. Es fehlt nicht nur an der Orientierung am Guten, vielmehr und schlimmer herrscht in der Welt Entzweiung, Kampf, endlos und unversöhnlich. Es entspringt dies, laut Schopenhauer, daraus, »daß der Wille an sich selber



zehren muß, weil außer ihm nichts da ist und er ein hungriger Wille ist. Daher die Jagd, die Angst und das Leiden« (I 227). Das nachidealistische Bild der Welt mag sich, nachdem die Vernunft ihre absolute Geltung einbüßte, zunächst weniger vorteilhaft ausnehmen. Womöglich wirkt es aber noch herausfordernder. Jedenfalls ist ›die Welt als Wille‹ nicht Schopenhauers letztes Wort. Die Welt ist außerdem Vorstellung. Und daraus ergibt sich die Frage, welchen Sinn es habe, als Mensch in der Willens-Welt zu bestehen.

#### 4. Spirale der Weltbetrachtung

Schopenhauers beeindruckend geschlossenes Modell philosophischen Weltverstehens, um dies kurz zu rekapitulieren, setzt damit ein zu fragen, inwieweit wir eigentlich Welt ›haben‹ und also die Verstehenden sind. Und da wird denn in einem ersten Schritt dargelegt, daß ›Welt haben‹ denken bedeutet, jene innere Tätigkeit, worin das Subjekt Objekte sich vorstellt. Im Vorstellen strukturiert sich der Subjektivität Erfahrung. Ordnen nach Raum, Zeit, Kausalität, gewinnt sie Welt als Inbegriff des lokalen Nebeneinander, des temporalen Nacheinander, des kausalen Durcheinander. *Esse est percipi* heißt es seit Berkeley: Welt als Vorstellung; das und *nur* das.

In der Reflexion auf das Denken, durch das – die Philosophie eigentlich ausmachende – Denken des Denkens ergibt sich sodann die unumgängliche Selbst-Einschätzung, daß die vorgestellte Welt in bezug auf ihr Wesen an sich (außerhalb der Vorstellung) nur inadäquat erfaßt ist. Die Vermutung dämmert, es könnte die Welt als Vorstellung zur Welt an sich möglicherweise sich verhalten wie Traum zu Realität. Erneutes Fragen daher: Was ist eigentlich Wirklichkeit? Was wohl ist die Welt an sich, außerhalb des Orientierungsrasters von Raum, Zeit und Kausalität? Die Frage nach der Möglichkeit, das Ding an sich zu erschließen, hatte Kant verneint, Schopenhauer aber bejaht sie. Die Welt, alles was ist, ist im Kern Wille. Sowie sich dies der anschaulichen Intuition eröffnet, schrumpft das intellektuelle Vorstellen zu einem bloßen Teil, sinkt herab zu einer reinen Äußerlichkeit. Vom Eigentlichen, dem Innern, kündigt nicht der Kopf, kündigt Fleisch und Blut, des Menschen Herz, sein Leib. Unter aller Vernunft, allem Begrifflich-Verständigen enthüllt sich als weiter nicht reduzierbare, unerklärliche, unverständliche Urgegebenheit nichts als blindwütiger Lebenswille.

Was aber besagt das, daß die Welt so erfahren und erlitten wird, neuzeitlich, als Vorstellung zunächst, schließlich aber, in Konsequenz davon, als Wille? Wie in dieser Welt bestehen? Kann es gelöst werden, das Problem des Daseins? Indem Schopenhauer so fragt, gerät seine

Weltbetrachtung, einer Spirale gleich, höher und höher: Von Erkenntnistheorie (W I) und Metaphysik der Natur (W II) zur Ästhetik (W III), schließlich und letztlich aber in den Zenith der Ethik (W IV).

## 5. Krisenreflexion

Wider den Anschein ist das Ästhetische für Schopenhauer (wie für einen jeden an der Erfahrung Orientierten) nicht Gegenstand einer Einzeldisziplin, sondern Lebenselement der ganzen Philosophie. Was anders als radikal ästhetisch wäre denn eine Philosophie, für die, ungeachtet für einmal ihres schönen Aufbaus und eleganten Stils, die Enthüllung des verborgen in allem wirkenden Wesens der Welt zustande kommt als eine auf intuitiver Anschauung, auf Metaphorik und Analogie beruhende geniale Tat? Wo aber derart ein ästhetischer Akt zu einer Metaphysik den Grund legt, da behauptet sich – bei Schopenhauer nicht weniger als bei Schelling – die innigste Verwandtschaft von Philosophie und Kunst, und zwar in viel höherem Maß als etwa bei Feuerbach, der zur gleichen Zeit ausdrücklich die Ästhetik zur *philosophia prima* erennt.

Es steht dies alles in Zusammenhang mit jener Bewegung, wie sie Mitte des 18. Jahrhunderts durch Baumgartens »Aesthetica« eingeleitet und in einigen Grundzügen bereits vorgezeichnet worden war. Ästhetik wurde auf einmal zentral: Der Moderne abgründiges Krisenbewußtsein erfährt und reflektiert sich ästhetisch. In einer Wende zur Sinnlichkeit wird der Rationalismus der an Leibniz anschließenden Schulphilosophie allmählich zurückgelassen. Eine bislang unerhörte Würdigung der Dimension des Nicht-Rationalen greift Platz. *Fundus animae* hieß Baumgarten das (zunächst unbewußte) Emotional-Affektive. Und neben die nachgerade absolutistische *veritas logica* stellte er, gewaltenteilend, die *veritas aethetica*. Nunmehr wurde auf sinnliches Empfinden und Fühlen Wahrheit gegründet! Um ästhetische Wahrheit aber aufzufinden und mitzuteilen, dazu bedurfte es jenes von Baumgarten freudig gepriesenen *felix aetheticus*. Ihm allein, dem geborenen Ästhetiker, dem *ingenium connatum venustum et elegans*, schrieb er jene innere Befähigung zu, »derjenigen Erkenntnis, die ihm wertvoll scheint und durch die es sich bewegen läßt, besonders gern nachzugehen« (Aesthetica § 44). Daß er das vermag, sein Erleben und Empfinden mitzuteilen, das eben sei es, was den so genial Begabten zum Künstler mache. Kurzum: Dem Ästhetischen wuchs fundierende Bedeutung zu, insofern in der Krise der Moderne zusehends deutlicher wurde, daß das sinnbedürftige Dasein nach Interpretation ruft und also die Philosophie praktisch zu sein hat.

Ist es also konsequent, daß Schopenhauers Werk im Ästhetischen gründet und im Praktischen kulminiert, so hebt es sich aber insofern

völlig davon ab, als es die üblicherweise damit verbundenen optimistisch-emanzipatorischen Hoffnungen ganz und gar nicht teilt und keinerlei geschichtliche Utopie daran knüpft. Anders als etwa Schiller, die Romantiker, Nietzsche und noch Marcuse macht Schopenhauer (ähnlich allein Kierkegaard) das Ästhetische zu einem vorletzten, seinerseits zu überwindenden Stadium. Es gerät ihm letztlich zum Demonstrationsgrund des Ethisch-Religiösen.

## 6. Ideenkontemplation

Die Position markiert deutlich der Titel von Buch drei des Hauptwerks: »Der Welt als Vorstellung zweite Betrachtung: Die Vorstellung, unabhängig vom Satze des Grundes: Die Platonische Idee: Das Objekt der Kunst.« Das Objekt der Kunst ist demnach als eine Vorstellung besonderer Art aufgefaßt, nämlich als eine, die freigekommen ist von jener Relativität und Endlichkeit, wie sie sonst für alle Objekte unabdingbar schien. Das Neue, was an der Welt sichtbar wird durch die Kunst, nennt Schopenhauer unter Berufung auf Plato die Idee. Schon bei der Interpretation der Natur (in Buch zwei) hatte er die Ideen eingeführt. Er wollte damit die abgestufte Ordnung der natürlichen Dinge verständlich machen. In den konstanten Arten (anders als in den wechselnden individuellen Erscheinungen) trete »mit gradweise steigender Deutlichkeit und Vollendung das Wesen des Willens« (I 245) hervor.

Um aber hierin, außerhalb des Gültigkeitsbereichs des Satzes vom Grunde, genau zu sehen, ist eine Veränderung erforderlich: »Wenn die Ideen Objekt der Erkenntnis werden sollen; so wird dies nur unter Aufhebung der Individualität im erkennenden Subjekt geschehen können« (I 246). Wird also die Erkenntnis aus der Dienstbarkeit unter dem Willen entlassen, so ist dies gleichbedeutend mit der Erhebung zum aufrechten Gang. Nun erst geschieht Menschwerdung: »das weit umherblickende Haupt« sitzt, wie dem Apoll von Belvedere, »so frei auf den Schultern, daß es dem Leibe ganz entwunden, der Sorge für ihn nicht mehr untertan scheint« (I 256).

An dem – wohlgermerkt apollinischen – Parameter bemißt sich für Schopenhauer eine Scheidung unter den Menschen, eine (nach dem uralten weisheitlichen Dualismus zwischen der Menge der Toren und den wenigen Weisen) höchst ungleiche anthropologische Differenz. Der *raptus*, das Herausgerissenwerden, der plötzliche »Übergang von der genuinen Erkenntnis einzelner Dinge zur Erkenntnis der Idee« (I 256) ist stets nur als Ausnahme möglich: in seltenen Augenblicken und nur besonders befähigten Menschen, den ästhetisch Genialen. Zwischen kontemplativer Anschauung der Idee und subjektivem Status herrscht

strenge Korrelation. Wer dazu ausersehen ist, die gewöhnliche Betrachtungsart fahren zu lassen und die Dinge unter dem Gesichtspunkt ihres unwandelbaren unvergänglichen Wesens aufzufassen, wer also »die Idee, die ewige Form, die unmittelbare Objektivität des Willens« zu erschauen vermag, der ist kein gewöhnliches Individuum, kein Subjekt des Vorstellens mehr, sondern »er ist reines, willenloses, schmerzloses, zeitloses Subjekt der Erkenntnis« (I 257). Mehr noch: In der Hingabe an die Anschauung schwindet der Gegensatz zwischen Subjekt und Objekt. »Wer dieses fühlt«, fragt Schopenhauer, »wie sollte der sich selbst im Gegensatz zur unvergänglichen Natur für absolut vergänglich halten?« (I 265). Nein, er wird statt sich entgegenzusetzen die *unio mystica* vollziehen im Bewußtsein der vollen Identität des einen einzigen Wesens.

Zu beneiden ist freilich nicht, wer die Welt unter ästhetischem Aspekt wahrzunehmen befähigt ist. Die Distanz zur Menge bezahlt sich mit Einsamkeit und Isolation und oftmals sogar mit Wahnsinn und Tod. Daher denn Schopenhauer die Ästhetik erweitert um das seither viel diskutierte Kapitel »Genie und Wahnsinn« (W I § 36, W II Kap. 32). Baumgartens Makarismus vom *felix aestheticus* ist damit als vorschnell-idealisiert entlarvt. Das Phänomen offenbart jene tragische Dimension, die als das »Drama« der Begabung noch in der Tiefenpsychologie des ausgehenden 20. Jahrhunderts analysiert wird. Es ist eine in jeder Hinsicht labile Position: ein Ausgesetztsein auf Leben und Tod.

Das Freikommen des Menschen, wie es in der Erhöhung möglich wird, ist Schopenhauer zufolge in ästhetischer Weise nicht auf Dauer zu befestigen. Lediglich partiell, auf Zeit, einstweilen gibt es die Verwesentlichung. Und stets geschieht sie als Beauftragung. Erst dies macht denn auch den Künstler im Vollsinn: was er schaut, die Idee, »das Wesentliche und Bleibende aller Erscheinungen der Welt« (I 265) den andern *mitzuteilen*. Dazu, um dieses Hermes-Auftrags willen gibt es die Kunst: zur Mitteilung der Idee. Ohne sie keine Kunde von der ideellen Struktur der Welt, alles bliebe alsdann gesichtslos, unverständlich. Im Gegensatz etwa zur Wissenschaft ist die Kunst, und sie allein, »überall am Ziel« (I 265).

Dadurch daß die Kunst die Idee wiederholt und mitteilt, kommen schließlich doch noch *alle* Menschen in die Lage, wesentlich zu werden, mit der Ideenerkenntnis »sich ihrer Persönlichkeit augenblicklich zu entäußern« (I 278). Für einmal, führt Schopenhauer aus, erlischt alles Wollen und Getriebensein, ins Viele und Flüchtige Versprengtsein, die Sorge für den hungrigen gierigen Willen, Ruhelosigkeit und Leiden setzen aus.

Die ästhetische Wirkung ist für Schopenhauer an das gebunden, was in Kants »Kritik der Urteilskraft« interesseloses Wohlgefallen heißt. Im

Zusammenhang seiner Willensmetaphysik bestimmt er den Befreiungsakt in der ästhetischen Anschauung als Loskommen vom Wollen. Dies nachzuvollziehen ist schwierig, weil kaum einzusehen ist, wie im Rahmen einer Willensmetaphysik je etwas zu erreichen sein sollte, was nicht (in welcher Form auch immer) wiederum Wille wäre.

Mit der Beschreibung des ästhetischen Zustandes gehen in Schopenhauers Ästhetik Ausführungen einher über das ästhetische Wohlgefallen (Theorie des Schönen), sodann, Hegel nicht unähnlich, das Konzept einer Systematik der Künste: von der bildenden Kunst (Architektur, Gartenbau, Plastik, Malerei) über die redenden Künste (Poesie, Dichtung) bis hinauf zum Gipfel der Tonkunst. Die Musik ist dadurch von allen andern Künsten turmhoch abgehoben, als sie allein ein Abbild nicht der verschiedenen Objektitäten (der Ideen) gibt, sondern unmittelbar, ganz und getreu »des Willens selbst« (I 366). Und dies in einer eigenen »höchst allgemeinen Sprache« (I 368). Mit dem Primat des Musikalischen ist es ihm so ernst, daß Schopenhauer feststellt, die wahre Philosophie sei im Grunde die begriffliche Wiederholung dessen, was die Musik ausdrückt (I 369). Nur Wiederholung zwar, aber als solche notwendig, ist doch auf ästhetischem Boden die ganze Wahrheit über das menschliche Dasein noch nicht zu gewinnen. Das künstlerische Spiel hat in sich keinen Bestand, »Schauspiel im Schauspiel« (I 372), tröstet und kräftigt es – für etwas anderes: jenen letzten Ernst, der aus dem Leben auf immer hinausführt.

## 7. Die Alternative, die Freiheit

Schopenhauers Philosophie kulminiert im Ethischen. »Ein System, welches die Realität alles Daseins und die Wurzel der gesamten Natur in den Willen legt und in diesem das Herz der Welt nachweist«, hält seines Erachtens das Ethische von vornherein »in der Hand« (III 473) und verdient, weit eher als etwa Spinozas System, im ganzen den Titel »Ethik«. In großer Annäherung an den religiösen Gesichtspunkt ist unter dem Ethischen die klare Erkenntnis verstanden, »daß die Welt außer ihrer physischen Bedeutung auch noch eine moralische hat« (III 472). Und ausdrücklich wird erklärt, es sei dies die Domäne der praktischen Philosophie. In diesem Letzten, alles Entscheidenden, »wo es den Wert oder Unwert eines Daseins, wo es Heil oder Verdammnis gilt«, geben nicht »tote Begriffe den Ausschlag, sondern das innerste Wesen des Menschen selbst« (I 375).

Dahin denn richtet sich zuletzt der Blick. Was der Mensch tut und wie er handelt zu beobachten und zu deuten, das ist ein Standpunkt, wie er namentlich von den sogenannten französischen Moralisten von Mon-

taigne bis Chamfort und sodann, nicht minder scharfsinnig, und für Schopenhauer besonders bedeutsam, von dem spanischen Jesuiten des 17. Jahrhunderts Baltasar Gracián bezogen und virtuos ausgebildet wurde. Wie Ästhetik nicht den Sinn haben kann, zum Kunstschaffen anzuleiten, Künstler zu erwecken und heranzubilden, so ist es auch der Ethik nicht gegeben, Moralsysteme zu konstruieren und dadurch auch nur das Geringste an Moralität, Tugendhaftigkeit und Heiligkeit zustande zu bringen. Schopenhauer – das ›Moralistengenie‹, wie Nietzsche trefflich sagt – täuscht sich keinen Augenblick über die Verfehltheit und Lächerlichkeit alles Moralisieren. »Das Vorhandene deuten und erklären«; was von vornherein »als Gefühl jedem verständlich sich ausspricht« zu Bewußtsein bringen und vernünftig artikulieren, das ist die Aufgabe, die zu lösen ist, jedoch keine Vorschriften, keine Pflichtenlehre, kein moralisches Universalrezept, kein unbedingtes Sollen, kein Gesetz für die Freiheit, kein kategorischer Imperativ. Überhaupt nicht von Sollen ist zu handeln: »denn so redet man«, findet Schopenhauer, »zu Kindern und zu Völkern in ihrer Kindheit« (I 376), nicht aber zu mündigen Menschen.

Will man wissen, was der Mensch ist, so heißt es auf die Erfahrung achten; nur die lehrt Selbsterkenntnis. Die Erfahrung aber zeigt Schopenhauer zufolge ein düsteres Bild. Denn ein jeder handelt, wie er muß; seine Taten erfolgen konsequent aus seinem Wesen. Einem jeden zeigt sein Tun, wer er wirklich ist. Er kann »nicht beschließen, ein solcher oder solcher zu sein, noch auch kann er ein anderer werden; sondern er ist ein für allemal und erkennt sukzessive, was er ist« (I 403).

So wie aber wirklich Erkenntnis errungen wird, der Mensch in die ›moralische‹ Verinnerlichung eintritt, wird er Schopenhauers Überzeugung zufolge inne, durch welche ein »Übergewicht von Not, Leiden und Qual, von Zwiespalt, Bosheit, Verruchtheit und Verkehrtheit« (II 757) die Welt belastet ist. Nicht mehr nur distanziert von außen zugehört, sondern innerlich die Dinge gewichtet, verschärft sich die Lage gar sehr. Einfach dahin zu leben ist dem Einsichtsvollen versagt. Die so verfaßte Welt aber gar in der Weise der Leibnizschen Theodizee für die beste aller Welten (*le meilleur des mondes possibles*) zu erklären, erscheint als ruchlos und Gipfel der Verkehrtheit.

Schopenhauers Protest, seine Empörung angesichts des Leidens und des Unglücks geht so weit, daß er notiert: »Wenn ein Gott diese Welt gemacht hat, so möchte ich nicht der Gott sein: ihr Jammer würde mir das Herz zerreißen« (HN III 57). Hingegen versteht Schopenhauer die Welt nicht als göttliche Schöpfung. Und so wird sie für den Sehenden zu einer »Anklage unseres eigenen Wesens und Willens« (V 355). Die Welt, heißt es einmal, das ist »die Hölle, und die Menschen sind einerseits die

gequälten Seelen und andererseits die Teufel darin« (V 354). – Läßt sich aber daran etwas ändern, kann man die Welt ungeschehen machen, ist sie zu überwinden?

Die Menge, findet Schopenhauer, lebt verkehrt: sie bejaht den Willen, ohne Unterlaß und ohne jede Hemmung; und am entschiedensten und stärksten in der Geschlechtsbefriedigung: der Generationsakt bedeutet »Bejahung des Willens zum Leben über das individuelle Leben hinaus« (I 451). Dem eloquenten Befürworter zölibatären Lebens sind die Genitalien »der eigentliche Brennpunkt des Willens« (I 452), und das an sie gebundene sexuelle Begehren und Erleben ist ihm, wie einst Augustin und kaum anders als nachmals Sigmund Freud, von früh auf Beunruhigung und Anstoß tiefgründigen Fragens. Mit der Bejahung hält demzufolge die Masse Mensch die Welt und das Leben fest, reproduziert unablässig ein Dasein in Egoismus und Bosheit, perpetuiert Unglück, Leid und Tod.

Aber es gibt die große Alternative: das Mysterium der Freiheit. Der Wille nämlich muß sich nicht unbedingt und uneingeschränkt bejahen, er gewinnt, in seltenen Fällen, die Möglichkeit, sich selber aufzuheben, Erlösung zu finden in der Überwindung und Vernichtung der Welt.

Solches Freiwerden bahnt sich an, sobald einer unmittelbar-intuitiv gewahr wird, daß angesichts des allgemeinen Leids kein Unterschied zu machen ist zwischen sich und anderen. In der Identifikation mit dem andern ist der gewöhnliche Egoismus zu überwinden. Es bewahrheitet sich die Maxime der Veden, die da lehrt, in allem Begegnenden sich selbst zu finden: *tat tvam asi* (dieses bist du!). »Wer«, fügt Schopenhauer hinzu, diese Maxime »mit klarer Erkenntnis und fester inniger Überzeugung über jedes Wesen, mit dem er in Berührung kommt, zu sich selber auszusprechen vermag; der ist ebendamit aller Tugend und Seligkeit gewiß und auf dem geraden Wege zur Erlösung« (I 509). Nur die Erkenntnis des fremden Leidens aus dem eigenen und die Gleichsetzung beider führt Schopenhauer zufolge zur Liebe als einem tätigen Mitleiden, das Selbstsucht, Bosheit, Haß und Grausamkeit überwindet durch Teilnahme, durch Hilfe und durch Güte.

Der ethische Weg kann schließlich dahin führen, daß ein Mensch in *allen* Wesen sein innerstes und wahres Selbst erkennt. Der in der Vervollkommnung Fortgeschrittene wird dann »auch die endlosen Leiden alles Lebenden als die seinen betrachten«. In empathisch-einsichtiger Universalidentifikation gelangt er dahin, »den Schmerz der ganzen Welt sich zuzueignen . . . Ihm ist kein Leiden mehr fremd . . . Er erkennt das Ganze, faßt das Wesen desselben auf und findet es in einem steten Vergehen, nichtigem Streben, innerm Widerstreit und beständigem Leiden begriffen, sieht, wohin er auch blickt, die leidende Menschheit und die

leidende Tierheit und eine hinschwindende Welt. Dieses alles aber liegt ihm jetzt so nahe wie dem Egoisten nur seine eigene Person.«

Unter dem Gewicht solcher Erkenntnis setzt, davon ist Schopenhauer überzeugt, eine Abkehr ein. Während der Durchschnittsmensch »nur einzelne Dinge und ihr Verhältnis zu seiner Person erkennt«, so daß alles »zu immer erneuerten Motiven seines Wollens« wird, so tritt mit der »Erkenntnis des Ganzen, des Wesens der Dinge an sich« die entgegengesetzte Haltung auf: die durchschaute Welt wird »zum *Quietiv* alles und jedes Wollens«. Und Schopenhauer schließt: »Der Wille wendet sich nunmehr vom Leben ab: ihm schaudert jetzt vor dessen Genüssen, in denen er die Bejahung derselben erkennt. Der Mensch gelangt zum Zustande der freiwilligen Entsagung, der Resignation, der wahren Gelassenheit und gänzlichen Willenslosigkeit« (I 515).

## 8. Das Nichts

Es ist dies, wie Schopenhauer findet, das Leben der Heiligen und Asketen. Nur sie sind die Vollendeten, Erlösung anzeigenden. Im kurzschlüssigen Selbstmord dagegen wird nur willkürlich eine einzelne Erscheinung aufgehoben, der prinzipielle Wille zum Leben aber gerade bestätigt und so am Zustand der Welt nichts geändert. Daher denn Schopenhauer die Selbsttötung für eine durchaus verwerfliche (wenn auch dem Täter moralisch nicht als Schuld anzulastende) Tat hält. Im Heiligen aber begrüßt und verehrt er das Äußerste und Bedeutendste im Dasein: jenes Mysterium, in dem der Wille ganz und gar frei sein Wollen aufgibt. Darauf daß im vollkommenen Menschen der Wille zu seiner absoluten Selbsterkenntnis komme und so endlich bereinigt werde, darauf ist er angewiesen. Denn, so heißt es, »der Willensakt, aus welchem die Welt entspringt, ist unser eigener« (II 829).

Die Erlösung als endgültige Überwindung der Welt muß dem Denken vorkommen als »ein Übergang in das leere Nichts« (I 554). Den Nichtvollendeten packt der *horror vacui*. Er fragt sich, ob die Verneinung des Willens vollzogen werde – um nichts. Gewiß, es wäre der pure Nihilismus, dann nämlich, wenn es sich um das *nihil negativum* handelte. Aber ein absolutes Nichts ist nicht einmal denkbar. Schopenhauer handelt (wie alle Mystiker) vom *nihil privativum*, dem relativen Nichts: nur für uns andere, die wir, voll des Willens, die Welt noch nicht überwunden haben, scheine, »was nach gänzlicher Aufhebung des Willens übrigbleibt« (I 558) – nichts. Aber es sei dies nur die eine Seite. »Auch umgekehrt«, schließt Schopenhauer sein Buch, »ist denen, in welchen der Wille sich gewendet und verneint hat, diese unsere so sehr reale Welt mit allen ihren Sonnen und Milchstraßen – nichts« (I 558). Die Zeichen



sind demnach vertauschbar. Eine rätselhafte Ambiguität scheint auf. Und eine Möglichkeit deutet sich an, im Nichts das schlechterdings Inkommensurable zu gewinnen. Selbst der ebenso nüchterne wie heitere Voltaire, wie Schopenhauer anführt, kann nicht umhin, die Dialektik zwischen Leben und Nichts einzugestehen: *on aime la vie; mais le néant ne laisse pas d'avoir du bon* (II 593).

Wenn es stimmt, daß das Kenotische zum Dasein gehört und also Leerung und Weitung Strukturmomente der Erfahrung bilden, so bleibt unweigerlich die paradoxe Aufgabe, dem Nichts Beachtung zu schenken. Als das Nichts-von-alledem-Nichtigen schafft es Platz. Und die Erfahrung bleibt ins Unabsehbare offen.

Die Reflexion der Erfahrung führt zuletzt auf das Mysterium der Freiheit. Und also auf die ehrwürdige Tradition der *theologia negativa*? – Andeutungen in dieser Richtung gibt es bei Schopenhauer genug. Erst wenn wir die Welt abschütteln, werde uns jenes Andere zugänglich, was hinter unserem Dasein stecke (I 549). Und die Wirklichkeit, die zuletzt den Lebenstraum des wollenden Menschen« überbiete, umschreibt Schopenhauer nicht allein als stoische *tranquillitas animi* und kyrenaische Heiterkeit. Er evoziert sie darüber hinaus, im Gefolge von Paulus (Phil 4,7), Augustin und der Mystiker aller Zeiten, als jenen Frieden, »der höher ist als alle Vernunft« (I 558). Es ist dies zweifellos mehr als Anleihe bei antiker Lebensphilosophie und Religion, nämlich, wie gesagt, eigenständige Auslegung der Erfahrung. Zuletzt besagt das Mysterium der Existenz: Wer Welt erfährt und sein Dasein innerlich erlebt, der gelangt mit der Negation alles Bekannten notwendigerweise in ein äußerstes von Freiheit, wo ihm laut Schopenhauer »nichts als Mystik übrigbleibt« (II 784).

## 9. Memoria passionis

Fachphilosophen, die ihrer Sache sicher zu sein glauben, pflegen von Schopenhauer nicht viel zu halten. Schon Fichte und Hegel, wiewohl 1820 Zeugen seines Einstands als akademischer Lehrer an der Universität Berlin, haben sich weiter nicht um Schopenhauer gekümmert und seine Schriften nicht zur Kenntnis genommen. Das aber ist bedauerlich. Denn Schopenhauer seinerseits beobachtet durchaus die philosophische Entwicklung im deutschen Idealismus sehr genau und entwickelt, wie besonders der handschriftliche Nachlaß belegt, sein Denken in der Auseinandersetzung nicht allein mit Kant, sondern auch mit Fichte und Schelling. Aber der offene wechselseitige Austausch unterblieb. (Ähnlich übrigens wie im 20. Jahrhundert der Dialog von Heidegger zu Adorno, Wittgenstein, zu Jaspers und Sartre fast völlig unterblieb.)

Infolge der Isolierung Schopenhauers ist noch nicht einmal seine – doch wahrlich kongeniale – Kant-Interpretation angemessen rezipiert und gewürdigt. Dies mag zum Teil damit zu erklären sein, daß Erkenntnistheorie als transzendente Analysis der Konstitution von Welt, wie Schopenhauer fundamentalphilosophisch sie betreibt, mittlerweile überlebt scheint: dem analytischen Denken sind es Scheinprobleme, den hermeneutischen Richtungen aber Bekundung vergeblichen und unsinnigen Suchens nach einem Archimedischen Punkt. Dafür daß Schopenhauer schwierig zu rezipieren ist, gibt es aber Gründe bei Schopenhauer selbst: er selbst verführt da und dort zu dogmatischen Verabsolutierungen und überzogener Systematisierung seiner Gedanken. Davor aber muß man sich hüten! Wohl argumentiert Schopenhauer, aber tiefer dringt sein Meditieren, und in allem bleibt er Skeptiker. Also sind seine Vorbehalte nicht außer acht zu lassen. Letztlich bleibt alles offen. Beispielsweise was das Ding an sich außerhalb der Relation zur Erscheinung sei, will Schopenhauer schließlich nie gelehrt haben, da er es gar nicht wisse. Unser von Erkenntnis erleuchteter Horizont werde immer »von tiefer Nacht umgrenzt bleiben«. Da wir »die Dinge an sich selbst und ihre möglichen Verhältnisse« nicht erfassen können, bleibe uns »die wirkliche, positive Lösung des Rätsels der Welt« verwehrt (V 240). Aufgrund des skeptischen Vorbehalts ist Polemik Schopenhauer gegenüber verfehlt. Unterdessen dürfte »Die Welt als Wille und Vorstellung« als *These* genauso schwer zu verstehen sein wie Philosophie als Erkenntnistheorie oder dogmatische Metaphysik. Trotz des gegenteiligen Anscheins und gelegentlicher Holzwege ist der dogmatische *nicht* der eigentliche Schopenhauer. – Worin also, um weiter zu fragen und es nicht für abgetan und überholt zu halten, liegt der Sinn seines Werks?

Schopenhauer steht quer zur ganzen offiziellen Tradition. In dem Augenblick, als die deutsche Philosophie mit Fichte, Schelling und Hegel auf ihrem Höhepunkt anlangte und in ihren grandiosen Summen Bilanz zog aus zwei Jahrtausenden philosophischen Denkens und, anders als der skeptisch-kritische Kant, vom Stand der Dinge ein positives aussichtsreiches Bild gab und überhaupt des ganzen Seins und absoluter Identität gewiß sein wollte, ausgerechnet in dieser Sternstunde der Menschheit steht da einer auf und läuft, Don Quixote gleich, im Alleingang Sturm gegen all das schön errungene Mein, Dein und Sein. Nichts läßt er sich entgehen, was aufzurechnen ist gegen den absolutistischen Real-Idealismus, wie auf das anspruchsvollste namentlich Hegel ihn behauptete. Statt hinzugelangen zu Identität und Dialektik, beläßt es Schopenhauer bei gänzlicher Diversität. Gegen den geradezu titanischen Zugriff des deutschen Idealismus auf die Totalität, gegen deren Anspruch, im Begriff die Wirklichkeit voll umspannen zu können, setzt

Schopenhauer, was die Gegenrechnung unterm Strich zeitigte: einen Minus-Saldo. In Worten: Die Welt, wie sie leidvoll erfahren und als Vorstellung und Wille reflektiert wird, kann im Ernst nicht bejaht, sondern muß verneint und überwunden werden. Da hilft kein Gott und keine Gesellschaft, auch keine Geschichte und keine Politik. Was Wunder, wenn dies aufgefaßt wird als der schiere Defätismus, auf den keiner hören mag, der noch irgend bei Trost ist. Wer wird sich denn alles, und wären es auch Illusionen, vermiesen lassen, Gehör schenken wollen einem Denken, das jedes Engagement in Banden zu schlagen und alles Handeln zu vereiteln scheint?

Doch reicht die Auseinandersetzung, die Schopenhauer führt, noch tiefer. Sein Wüten ist wie Lears Wüten wahrhaft radikal. Es entspringt der denkbar feinsten Sensibilität für die Würde des Menschen und absoluter Unbestechlichkeit in der Ahndung ihrer Verletzungen. Der menschliche Anspruch auf Integrität wird stellvertretend vorgebracht, kompromißlos und daher tragisch. Denn dieser Anspruch, seiner Herkunft nach ebenso unbegreiflich wie unabweislich, ist uneinlösbar in der Welt. Daher bleibt, wie nachmals bekräftigt durch Camus, nur die Revolte. Sie gebietet den Verzicht auf jedwede Beschönigung. Als deren unzumutbarste wird die theistische Daseinsdeutung empfunden, die Zurückführung des Bestehenden auf einen transzendenten personalen Gott. Bereits Hume und Kant (auch der vorkritische Kant schon) haben der Vernunft die Möglichkeit genommen, einen Beweis zu führen für die Existenz Gottes. Und Schopenhauer ist stets darauf bedacht, diese neuzeitliche Gottesbeweiskritik festzuhalten und wo nötig auszubauen.

Der tiefste Punkt, von woher Schopenhauer ansetzt, in heller Empörung, ist der seit je neuralgische Punkt des Theismus: das Böse in der Welt und das unermessliche Leid, das alle Lebewesen trifft. Hier rechtfertigend aufzutreten und einen Sinn darin aufzuweisen, philosophisch gesprochen also eine Theodizee zu führen, scheint Schopenhauer gleichermaßen unmöglich wie ruchlos. Kant schon hatte das »Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee« (1791) konstatieren müssen, zumindest in dem Sinne, als die Zweifel an der Orientierung am Guten nicht zu entkräften sind. Den trotz allem landläufig geltenden teleologischen Optimismus hatte Voltaires »Candide« aufs Korn genommen. Die zentralen, Theodizee postulierenden und damit unausweichlich in die Aporie führenden Fragen, die sich theistischem Glauben und Denken stellen, formulierte aber auf das prägnanteste bereits Epikur: Das Übel, das nicht sein soll und eigentlich nicht sein kann, wenn man von einem absolut-guten Prinzip ausgeht, müßte, wenn es denn schon, wie unerklärlich auch immer, auftritt und sich breit macht, von Gott behoben werden, denn er ist ja vollkommen gut und hat über alles

Macht. Wie also steht es damit: Woher das Übel? Warum wird es nicht behoben? In dieser prekären Lage, da das Denken zu schließen gezwungen scheint: also ist kein Gott, verfiel Augustin auf die Idee von der Freiheit des Willens, den Gott den intelligenten Geschöpfen habe zugehen müssen; so habe er – ungewollt – das Böse in Kauf nehmen müssen. Aber auch diese Apologie ist offensichtlich in sich widersprüchlich und also für die Vernunft unannehmbar.

Damit, daß Schopenhauer in dieser Auseinandersetzung steht, ist er mit Kierkegaard trefflich zu bezeichnen als der spekulative Hiob. In ihm rekonstruiert sich das tragische Bewußtsein. Es beinhaltet Leiden an den unversöhnlichen Gegensätzen des Wirklichen und die Qual unbeantworteter Fragen: Woher das Böse? Wozu leiden?

Schopenhauer nimmt jenes Rechten wieder auf, das als sogenannte Auseinandersetzungsliteratur schon im Alten Orient sich niederschlug und auch in die Schrift Eingang fand. Kohelets abgründige Skepsis zweifelte an der Macht der Vernunft, beklagte die Hilflosigkeit des Menschen und konnte keinerlei sinnvollen Tun-Ergehen-Zusammenhang erkennen. Hiob ließ von allen rationalen Sinndeutungen und Rechtfertigungen keine gelten. Statt dessen bringt das Buch gegen Schluß den Auftritt Behemots und Leviathans, Urmonster als Inbilder für eine monströse, unbegreifliche, labyrinthisch-schreckliche Welt.

Aus dem dazu analogen tragischen Bewußtsein der Griechen entsprang, vermittelt über die attische Tragödie, das sogenannte teleologische Denken. Es brachte positiven Bescheid auf die sonst unbeantwortbare Wozu-Frage. Vor Verzweiflung an einem absurden Dasein sollte besonders eines retten: eine intellektuelle Leistung eigener Art, das Kunststück, mittels Dialektik letztlich die Positivität des Negativen herauszubekommen.

Dieses nun, das übliche Pensum angesichts des Leidens und des Bösen, die Lektion, die die klassische Philosophie aus dem Leiden lernt, akzeptiert Schopenhauer nicht. Es gibt für ihn wie für Hiob keine annehmbare Theodizee. Der Weltlauf erlaube nicht den Schluß auf Einheit, Sinn und Vollendungszuversicht. Theologischer Metaphysik, der Philosophie als Ontologie wird daher die Zulässigkeit bestritten. Doch in solchem Rechten bezeugt sich – im Übermaß fast – trotz alledem ein Wissen um die Dimension des Ganzen und Vollkommenen, eine letztlich nicht anders als religiös zu heißende Seinsbezogenheit und ein unbändiges Verlangen nach Heil und Leben. Alles Erinnern von Leid ist anders nicht denkbar, und ein Satz, der besagt, die Menschen sterben und sie seien nicht glücklich (geäußert von Camus: *Les hommes meurent et ils ne sont pas heureux*) ist allemal keine Feststellung, sondern eine Klage und ein Vorwurf. Darin bezeugt sich die Auseinandersetzung, die zu führen

kaum einem Denkenden erspart bleibt: Sein Leben ist dem Menschen nicht nur Geschenk. Es ist, weiß der Himmel, auch Zumutung. Daher das Schwanken zwischen Dankbarkeit und Empörung, Akzeptieren und Zurückweisen.

So überrascht es nicht, daß Schopenhauer das Christentum beerben möchte. Dies scheint ihm um so nötiger, als es seiner Meinung nach in der herkömmlichen Form nicht bestehen bleiben wird. Wer es besser als es sich selbst verstünde, nämlich symbolisch-allegorisch (V 428) und religionsgeschichtlich-aufgeklärt, der vermöchte wohl seinen besten Gehalt zu retten (IV 165). Mit dem Theismus falle noch lange nicht das Christentum. Im Gegenteil, der Monotheismus sei ihm eigentlich fremd und zuwider, habe es doch indisches Blut im Leibe. Belegt wird dies mit dem Hinweis auf Johannes Scotus Eriugena, jenen mittelalterlichen Außenseiterphilosophen, dessen Theorie des Bösen und der Wirklichkeit zurückgehe auf Pseudo-Dionysius Areopagita und über ihn nach Indien, der Mutter aller Weisheit, wie Schopenhauer im Stil der deutschen Orientbegeisterung des 19. Jahrhunderts annimmt.

Es ergibt sich so ein Christentum von asketischem Zuschnitt. Selbstverleugnung und Weltüberwindung sind seine praktischen Bestrebungen, und alles Dasein ist ihm, wie die Lehre von der Erbsünde besagt, Schuld. Augustin, Luther, Jansenisten wie Pascal gelten als die echten Vertreter des Christentums (V 458). Deren Pessimismus hält Schopenhauer einer erwachsenen Menschheit für angemessen, und er erwartet, indische Weisheit werde sich künftig »über Europa verbreiten« (III 462).

Im Zentrum seiner Orientierung an der buddhistischen Religiosität standen für Schopenhauer die »Upanischaden«, klassische esoterische Texte, der jüngste Teil der indischen Vedanta-Philosophie. Sie galten ihm als »die Ausgeburt der höchsten menschlichen Weisheit« (V 471). »Die belohnendste und erhebendste Lektüre auf der Welt«, seien sie der »Trost« seines Lebens und Sterbens (V 469). Dies ist gewiß überschwinglich und trägt der historisch äußerst differenzierten Lage der indischen Religionsgeschichte noch auch der Uneinheitlichkeit der »Upanischaden« schwerlich Rechnung. Schopenhauer sah sich hauptsächlich darin bestätigt, daß der Buddhismus von der Selbst- und Wesenlosigkeit von Ich und Welt ausging, das Leiden auf das zuwiderlaufende Festsetzen und Bejahen zurückführte und demzufolge das Freikommen von Leiden im Loslassen, im Nicht-Festhalten von Selbst und Welt sah. Kurz, er fand darin ein Erlösungswissen, das in Nirwana, dem Verlöschen, die Wesenlosigkeit der Welt durchschaut, den Vorgang als Erlösung preist und darin die ersehnte Befreiung von Einseitigkeit, Trug und Nichtidentität erkennt. Wie auch immer: Aufgrund der Integration indisch-buddhistischen Denkens ist Schopenhauer verdienstvoll betei-

ligt am Brückenschlag zwischen Ost und West. Zunehmend deutlicher zeigt sich ja, daß die Verständigung und der Austausch der Weltreligionen eine unerläßliche Voraussetzung bildet für Einheit und Frieden der Menschheit. – Trotzdem ist Schopenhauer so noch nicht in seinem Eigentlichen erfaßt. Deshalb abschließend die Frage: Was eigentlich artikuliert Schopenhauer?

## 10. Das humane Experiment

Schopenhauer ist in Opposition begriffen, kann sich nicht einverstanden erklären. Er will die Behauptungen, die über Welt und Dasein aufgestellt sind, überwinden. Sein Angriff richtet sich auf das Zentrum: die Vernunft. Sie wird aus ihrer absoluten Herrscherposition gesprengt. Die klassisch-okzidentale Rationalität in ihrer Selbstherrlichkeit stürzt. Was bislang Grund und Ordnung in allem verbürgte, und es auf Schönheit, Erfüllung und Vollendung herrlich hinauszubringen versprach, büßt die Macht ein. Allem Herkömmlichen zuwiderlaufend, tut sich eine letzte Haltlosigkeit auf. Chaos zeigt sich allenthalben, Entzweiung, Mangelhaftigkeit und Leid. Statt Übereinstimmung und Zufriedenheit nunmehr Unbefriedigtsein als Prinzip.

Und daran bestimmt sich letztlich Schopenhauers Bedeutung: Damit daß seine Philosophie nichts mehr artikuliert und nichts weniger als die Bedürftigkeit selber, ist sie gar nicht apophantischer Logos. Als bedürfnisartikulierende Rede gehört sie nicht dem behauptenden, sondern dem ästhetisch-anthropologischen Artikulationstypus an. Mit ihrem System versucht sie, das für sie so zentrale »metaphysische Bedürfnis« (II 206–243) weniger zu befriedigen als überhaupt zu artikulieren. So aber bleibt sie wahr, selbst wenn sie in den Antworten enttäuscht. Philosophieren wird ohnehin nur der Bedürftige. Sein Suchen entspringt, wie schon Plato wußte, durchaus dem Mangel. Daher ist alle Philosophie im Grunde Geltendmachen von Bedürftigkeit.

Näherhin artikuliert Schopenhauer das Unbehagen in der Kultur und die Bedürftigkeit in der Vorstellungswelt: die geradezu bedrohlichen Defizite in der modernen Rationalität, die unbefriedigende wie nicht befriedigte Aufklärung. Die mit Begriffen – allen Aufklärungserwartungen zum Trotz – nicht zu befriedigende Bedürftigkeit behauptet sich unabweislich im leiblich-sinnlichen Dasein.

Da Schopenhauer die Artikulation gelingt, ist er über die Verzweiflung hinaus und vermag, ganz so wie der mindestens gleichermaßen unbeugsame Cioran, bei allem Pessimismus geradezu zu ermutigen. Es ist das Argument und die Bildung, vor allem aber die Sprache und ihre Form, die sich dem Bestehenden entgegensetzt und die Sehnsucht eines

verwundeten und leidenden Lebens vernehmlich werden läßt. Thomas Mann vor allem ist es zu verdanken, solchen existentiellen Einsatz und die in ihm liegende Stellvertretung aufgezeigt zu haben. Schopenhauers Werk sei »eine künstlerische Weltkonzeption, an welcher nicht bloß der Kopf, sondern der ganze Mensch mit Herz und Sinn, mit Leib und Seele beteiligt ist«. Daß es Form habe, das Gepräge des Schönen trage, weise es aus als »ein durch Passion empfangenes, ein mit vollem Menschsein erlebtes und erlittenes Weltbild«. Und Mann, der die Reihe deutschen Dichter-Denkertums von Goethe, Schopenhauer, Wagner, Nietzsche mit dem eigenen Œuvre weiterführt (und vielleicht beschließt), empfindet mit vielen anderen das Werk Arthur Schopenhauers als »Künstlerphilosophie par excellence«. Denn »das Wesen, die innerste Natur dieses Denkertums« sei »eine spannungsvolle, emotionale, zwischen heftigen Kontrasten, Trieb und Geist, Leidenschaft und Erlösung spielende«, eben eine »dynamisch-künstlerische Natur«, und die könne gar »nicht anders denn als persönliche durch die Kraft ihrer Erlebtheit, Erlittenheit überzeugende Wahrheitsschöpfung sich offenbaren«.

Damit daß als die eigentlich metaphysische Tätigkeit die Kunst erscheint, bezeugt sich die Exzentrik geistig-sinnlichen Lebens. Die deutschen Philosophen, Dichter und Musiker gar artikulieren eine Tiefe des Denkens und Empfindens, wie es überall sonst mit dem Leben kaum verträglich scheint. In solch (faustischer) Artikulation des Unbefriedigtseins schmachtet ein enormer Durst nach Leben. Selbst noch Schopenhauers »Kennischaft in Dingen des Todes« widerspricht dem nicht: »Wer sich für den Tod interessiert«, so ist Thomas Mann und also einer, der es wissen muß, überzeugt, »der sucht in ihm das Leben.« Wie aber kommt einer zu solcher Entsetzensdialektik? Wohl nicht anders als dadurch, daß ihm zu lieben verwehrt bleibt. So geht er in den Tod, um noch dort zu suchen, was er überall vermissen muß: das Leben, die Liebe, den Frieden. Es ist dies das humane Experiment im Zeichen des Orpheus: die tiefste und umfassendste Verbindung des empfindenden, glaubenden, denkenden, handelnden und gestaltenden Menschen mit dem Geheimnis der Welt. Ein Künstlertum ist dies, gewiß, aber eines von ethischer Radikalität und von religiösem Ernst.

## Literatur

- A. Schopenhauer*, Sämtliche Werke, textkritisch bearbeitet und hrsg. von W. von Löhneysen, 5 Bde., Darmstadt 1973  
–, Der handschriftliche Nachlaß, hrsg. von A. Hübscher, 5 Bde., Frankfurt a. M. 1966–75

- H. P. Balmer*, Philosophie der menschlichen Dinge. Die europäische Moralistik, Bern/München 1981, 152–161
- W. Breidert*, Arthur Schopenhauer, in: *Klassiker der Philosophie*, hrsg. von O. Höffe, Bd. II, München 1981, 115–131
- F. Decker*, Wille zum Leben – Wille zur Macht. Eine Untersuchung zu Schopenhauer und Nietzsche, Würzburg/Amsterdam 1984
- G. Haffmanns* (Hrsg.), Über Arthur Schopenhauer, Zürich 1977
- A. Hübscher*, Schopenhauer. Biographie eines Weltbildes, Stuttgart 1952
- , *Denker gegen den Strom. Schopenhauer: gestern – heute – morgen*, Bonn 1973
- Y. Kamata*, Schopenhauer und der Buddhismus, in: *Schopenhauer-Jahrbuch* 65 (1984) 233–237
- D. Lang*, Zum erkenntnistheoretischen Problem der Metaphysik Schopenhauers, in: *Perspektiven der Philosophie* 2 (1976) 61–74
- B. Magee*, *The Philosophy of Schopenhauer*, Oxford 1983
- R. Martin*, A propos d'une remarque de Schopenhauer sur Jean Scot Erigène et la philosophie indienne, in: *Jean Scot Erigène et l'histoire de la philosophie*, Paris 1977, 469–476
- Th. Mann*, *Schopenhauer*, Stockholm 1938
- O. Pöggeler*, Schopenhauer und das Wesen der Kunst, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 14 (1960) 353–389
- U. Pothast*, Die eigentlich metaphysische Tätigkeit. Über Schopenhauers Ästhetik und ihre Anwendung durch Samuel Beckett, Frankfurt a. M. 1982
- H. Schöndorf*, *Der Leib im Denken Schopenhauers und Fichtes*, München 1982
- V. Spierling* (Hrsg.), *Materialien zu Schopenhauers ›Die Welt als Wille und Vorstellung‹*, Frankfurt a. M. 1984
- W. Weimer*, *Schopenhauer*, Darmstadt 1982
- A. Janik/S. Toulmin*, *Wittgensteins Wien*, München 1984
- F. Koppe*, *Sprache und Bedürfnis*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1977
- J. L. Mackie*, *Das Wunder des Theismus, Argumente für und gegen die Existenz Gottes*, Stuttgart 1985

Nach Abschluß dieses Beitrags erschienen:

- J. Salaquarda* (Hrsg.), *Schopenhauer*, Darmstadt 1985
- A. Schmidt*, *Die Wahrheit im Gewande der Lüge. Schopenhauers Religionsphilosophie*, München 1986